La typographie de la pensée. Descartes et la constitution du *cogito*

Xavier Kieft

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cpuc/683>

DOI : 10.4000/cpuc.683

ISSN : 2677-6529

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2013

Pagination : 25-44

ISBN : 978-2-84133-487-2

ISSN : 1282-6545

Référence électronique

Xavier Kieft, « La typographie de la pensée. Descartes et la constitution du *cogito* », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* [En ligne], 50 | 2013, mis en ligne le 13 juin 2018, consulté le 31 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cpuc/683> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cpuc.683>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International - CC BY-NC 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

La typographie de la pensée. Descartes et la constitution du *cogito*¹

LA CHOSE EST NOTOIRE : Descartes n'a pas nommé ce que nous appelons le *cogito*, le *cogito*. À ma connaissance, le premier à parler de *Je pense, donc je suis* conçu comme un principe – en l'occurrence, dédoublé – nommé *cogito* est Pierre-Paul Royer-Collard, dans des formules étonnantes de la « Critique de Descartes » intégrée à ses cours de 1813-1814 qui furent publiés pour la première fois en 1828². « Le *cogito* seul affirme deux faits », y énonce Royer-Collard, « le premier, que je pense ; le second, que j'existe. Ces deux faits sont de nature différente ; car nous connaissons la pensée, tandis que nous concevons notre moi »³.

Avant Royer-Collard, *cogito*, « je pense », est bien évoqué, même comme principe, par exemple par Reid au quatrième chapitre du sixième essai concernant « Les premiers principes en général » de ses *Essais sur les facultés de l'esprit humain*, de 1785⁴. On y entend comme un écho du *Je pense* de Descartes dont

-
1. Dans cet article, les citations de Descartes qui figurent entre guillemets reprennent la typographie des éditions indiquées, en respectant à chaque fois la présence ou l'absence d'italiques, indépendamment de la langue, latine ou française, du texte. En dehors des citations entre guillemets, les italiques marquent parfois telle ou telle formule considérée comme un concept ou un objet textuel.
 2. P.-P. Royer-Collard, « Critique de Descartes », in *Fragments des leçons de M. Royer-Collard, in Œuvres complètes de Thomas Reid, chef de l'école écossaise*, T. Jouffroy (éd.), Paris, A. Sautet et Cie, 1828-1836, t. III, p. 362 et 366 sq.
 3. *Ibid.*, p. 366. Et, plus loin, il ajoute : « Puisqu'il y a deux faits dans le *cogito* et que tous deux sont certains, il y a donc dans le *cogito* seul deux principes de certitude ; l'un, que la réalité des pensées dont j'ai conscience est indubitable : c'est celui que Descartes avoue et sur lequel il prétend élever tout l'édifice de la connaissance humaine ; l'autre que la pensée ne peut pas exister hors d'un être pensant, principe nécessaire que Descartes n'aperçoit pas et qu'il confond avec le raisonnement », *ibid.*, p. 367.
 4. T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, 1785, trad. fr. : *Essais sur les facultés de l'esprit humain*, in *Œuvres complètes de Thomas Reid...*, t. V. Voir particulièrement, chap IV : « Des premiers principes en général », p. 72 sq.

parlent Desgabets et Retz dans les controverses de Commercys de la fin des années 1670 et une anticipation du « Ich Denke » kantien et idéaliste. Mais il ne s'agit pas là de ce que nous appelons « le *cogito* », c'est-à-dire « *cogito, ergo sum* » ou « Je pense, donc je suis », conçu comme objet philosophique particulier : *cogito* est alors un verbe ou un mot qui ne dit que « je pense ». Après Royer-Collard, mais avant la publication de ses cours, *cogito* est aussi parfois conçu comme le signe d'une chose que serait la conscience, par exemple par Victor Cousin, qui parle le 13 décembre 1815 dans son *Discours prononcé à l'ouverture du cours de l'histoire de la philosophie* (paru en 1816) du « vrai sens du mot *cogito* », ce vrai sens étant, dans un étrange passage du verbe à la chose : « un être doué de la conscience »⁵. Ainsi, soit *cogito*, c'est moi qui m'affirme ou me pose, soit c'est le nom de la conscience, mais ce n'est pas ce sur quoi nous travaillons quand nous étudions le *cogito* cartésien.

Après Royer-Collard, « *cogito, ergo sum* » ou « Je pense, donc je suis » rebaptisé « le *cogito* », à la fois principe cartésien et objet logico-philosophique autonome caractérisé par une formule, s'est multiplié dans les essais et usuels. En France, dès 1828 – l'année, donc, de la parution des cours sur la « Critique de Descartes » précitée –, Philibert Damiron reprend l'expression dans le chapitre sur Bonald de son *Essai sur la philosophie en France au XIX^e siècle* : « Descartes [...] a posé le *cogito* comme base de toute science »⁶. Et, rapidement, les références à ce « *cogito* » se multiplient. On en trouve par exemple une occurrence dans l'article « Descartes » que rédige Amédée Prévost pour le tome VIII de l'*Encyclopédie des gens du monde* d'Artaud de Montor, parue en 1837⁷. Toutefois, ce n'est vraiment qu'après l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII^e siècle* de Damiron, paru en 1846, que cet usage, devenu fréquent et académique, est totalement entériné⁸.

Le point de départ de la présente recherche est une question : Descartes est-il bien l'auteur du *cogito*, ou ne s'agit-il là que d'une des inventions de la littérature philosophique et universitaire post et para-cartésienne, comme le sont le dualisme, la garantie divine, ou la transparence à soi-même de l'âme dans l'introspection ?

-
5. V. Cousin, *Discours prononcé à l'ouverture du cours de l'histoire de la philosophie*, Paris, Delaunay, 1816, p. 12.
 6. P. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, Ponthieu, 1828, p. 160.
 7. A. Prévost, « Descartes », in *Encyclopédie des gens du monde, répertoire universel des sciences, des lettres et des arts : avec des notices sur les principales familles historiques et sur les personnages célèbres, morts et vivants, par une société de savans, de littérateurs et d'artistes, français et étrangers*, A.-F. Artaud de Montor (dir.), Paris, Treuttel et Würtz, t. VIII, 1837, p. 33-43 (sur le *cogito*, p. 38-39).
 8. P. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII^e siècle*, Paris, Hachette, t. II, 1846, p. 152 sq.

D'abord, si le *cogito* en tant que formule-principe est une invention de Royer-Collard, dans quelle mesure cet objet est-il bien cartésien ?

D'un autre côté – la chose est discutée avant même 1640 – les premiers lecteurs du *Discours de la méthode*, comme Colvius (s'il est bien le destinataire de la lettre publiée par Clerselier au tome II des *Lettres de M. Descartes*⁹), ont vu que le *Je pense, donc je suis* (c'est-à-dire ce que nous appelons le *cogito*) avait « quelque rapport » avec certains passages de saint Augustin¹⁰. Si le *cogito* n'est pas qu'une invention du commentaire universitaire, est-il pour autant constitué tel que nous l'appréhendons par Descartes ? Ce dernier se défend d'avoir dit la même chose que l'évêque d'Hippone¹¹, et en ce sens, il revendique bien l'invention de son *Je pense, donc je suis*. Et le rapport avec Augustin n'empêche pas la différence radicale des propos, comme y a également insisté Pascal dans *L'art de persuader*¹².

Toutefois, ce que la littérature universitaire vise sous le titre générique de *cogito* n'est pas toujours la même expression ou la même formule. C'est ainsi que l'on a pu admettre comme des formulations du *cogito* certaines expressions plus ou moins proches de « *cogito, ergo sum* » ou « Je pense, donc je suis », comme « Je doute, donc je suis » (invité en ce sens par le texte de même la *Recherche de la vérité* : « *dubito, ergo sum, vel, quod idem est: cogito, ergo sum* »¹³), et que nombreux sont les lecteurs de Descartes qui ont pu identifier une ou plusieurs occurrences du *cogito* dans les *Meditationes de prima philosophia*, voire estimer que cet ouvrage en proposait la meilleure formulation, alors que les mots « *cogito, ergo sum* » en sont absents. Du moins dans le texte des *Meditationes* même, et en particulier dans celui de la seconde, car la formule se retrouve bien dans les *Objectiones*, et ce, dès leur première série, sous la plume de Caterus, où apparaît pour la première fois dans un livre publié sous le nom de Descartes l'expression latine à l'origine de la chose dont le nom est devenu si fameux : « *cogito [...] ergo sum* »¹⁴.

9. AT III, 247-248 ; *Lettres de M. Descartes*, C. Clerselier (trad.), Paris, Angot, 1966, t;II, p. 563. Sur ce point, voir AT X, 578.

10. Notamment le *De civitate Dei* XI, 26. Voir « Lettre de Descartes à Colvius » de novembre 1640, AT III, 247.

11. Parce que saint Augustin « s'en sert pour prouver la certitude de nostre estre, et en suite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de La Trinité, en ce que nous sommes, nous sçavons que nous sommes, et nous ayons cet estre et cette science qui est en nous ; au lieu que je [Descartes] m'en sers pour faire connoistre que ce moy, qui pense, est *une substance immatérielle*, et qui n'a rien de corporel ; qui sont deux choses fort différentes », *ibid.*, AT III, 247-248.

12. B. Pascal, *Œuvres complètes*, L. Lafuma (éd.), Paris, Seuil (L'Intégrale), 1963, p. 358. Voir à ce sujet l'article de R. Ariew de la présente revue.

13. AT X, 523.

14. AT VII, 91.

À la suite de Caterus, nombreux sont les lecteurs et objecteurs de Descartes qui assimilent le *pronuntiatum* de la *Meditatio secunda* : « Ego sum, ego existo » à la « vérité » qu'exprime le « *Je pense, donc je suis* » du *Discours de la méthode*. Et, en répondant aux interrogations relatives à ce *pronuntiatum* ou à la *Meditatio secunda*, à partir de la reprise de l'expression « *cogito, ergo sum* », comme il le fait dans les « Secondes réponses »¹⁵, mais aussi en réponse à Bourdin¹⁶, Descartes valide l'assimilation d'« Ego sum, ego existo » au *cogito*, au moins par le biais de la formulation développée des *Secundæ responsiones* : « *ego cogito, ergo sum, sive existo* »¹⁷.

Ces prolégomènes ont pour fonction de préciser le sens de la question initiale : si les mêmes mots peuvent ne pas dire la même chose, ou si au contraire des mots différents peuvent signifier la même chose, notre *cogito* ou, du moins le *cogito* hérité de Pierre-Paul Royer-Collard, est-il bien le *Je pense, donc je suis* de Descartes, c'est-à-dire un objet philosophique commun à lui et nous ?

Un indice important de cette similitude se trouve dans la lettre à Colvius du 14 novembre 1640. Descartes y parle de « mon *Je pense, donc je suis* » lorsqu'il écrit à son correspondant que : « Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de saint Augustin, auquel mon *Je pense, donc je suis* a quelque rapport »¹⁸. Il en fait de même dans une lettre à Mersenne de décembre 1640¹⁹.

La question soulevée ici n'est pas une question d'interprétation. On pourrait croire le contraire, dans la mesure où un objet, qui plus est un objet textuel, est toujours un objet d'interprétation. Dans ce cas, seul un réaliste naïf concernant ce qu'est la signification pourrait croire qu'il peut exister quelque chose comme « le » *cogito* – tout *cogito* consistant en réalité dans une manière d'appréhender ce que l'on appelle *cogito* ou que dénote le mot *cogito*, et l'impossibilité d'une traduction radicale des énoncés laissant toujours planer le doute sur l'exactitude et la rigueur de la saisie de la signification de « *cogito, ergo sum* » ou « *Je pense, donc je suis* ». Que Descartes reconnaisse ou ignore ce point importerait peu, pour autant qu'il relève des faits.

Pourtant, l'objection suggérée ici, qui procède d'une mise en situation post-quinienne ou post-davidsonienne de l'énoncé cartésien, porte à faux. Elle est, précisément, sans objet, non seulement à cause de l'impossibilité de la traduction radicale des énoncés (on aurait là l'absence d'objectité qu'elle

15. AT VII, 140.

16. En réponse à AT VII, 488 qui explicite AT VII, 477-478 ; voir AT VII, 491-492.

17. Édition Elzevier de 1642, p. 155 ; AT VII, 140. Les italiques sont de Descartes.

18. AT III, 247.

19. AT III, 261.

revendique), mais plutôt parce qu'elle ignore le principe de la possibilité de la communication des idées sur lequel repose l'ensemble du projet cartésien publié, et l'effort d'éloquence qui y est déployé. Si je peux nourrir l'espoir de parvenir à persuader aux autres ce dont je me suis persuadé moi-même, c'est parce que ce sont les choses elles-mêmes qui persuadent en restant les mêmes pour tous. Or, la question est de savoir si le *cogito* est quelque chose.

Mais ne redescend-on pas là d'un niveau critique ou méta-textuel au niveau de la lecture naïve ? Et ne nous persuadons-nous pas nous-mêmes que les choses dont nous nous persuadons sont ce qui nous persuade ? – En réalité, peu importe. Le niveau critique, obnubilé par la question de la signification, omet l'enjeu essentiel du déploiement du texte cartésien : son efficacité, que permet de dégager l'attention portée à l'effet produit par la lecture. L'un des présupposés de cette recherche sera donc de prendre à la lettre l'indication fournie par l'auteur lorsqu'il écrit à Colvius qu'il se sert du *cogito* « pour faire connoistre que ce *moy*, qui pense, est une substance immatérielle, et qui n'a rien de corporel »²⁰. On n'élucidera pas ici le *cogito* par une analyse de sa signification, mais en cernant ce à quoi il sert, c'est-à-dire ce que Descartes fait ou plutôt ce que je fais quand je considère la vérité désignée par « *Je pense, donc je suis* » ou que j'énonce : « *Je suis, j'existe* ». Comment alors le philosophe parle-il de ce *Je pense, donc je suis* ? Comment le présente-t-il ? Comment l'élabore-t-il ou le construit-il ? Et qu'en fait-il ?

L'esquisse de ma réponse à l'interrogation initiale sera la suivante : *Je pense, donc je suis* dans Descartes est le signe d'une pensée déployée dans un processus méditatif ou réflexif que s'efforcent de restituer les *Méditationes*. Cette pensée n'est pas assimilable à un objet propositionnel caractéristique du type « je pense, donc je suis », ni même « je suis, j'existe », linguistiquement réductible et logiquement analysable, mais une pensée dont l'idée que « je pense, donc je suis » donne une forme ou que l'affirmation en conscience que « j'existe » permet d'appréhender. La plupart des études sur le *cogito* cartésien se sont arrêtées sur les caractéristiques formelles de l'une ou l'autre des expressions qui signifient cette pensée ou cette vérité, en faisant abstraction de leur contexte, pourtant seul capable, selon Descartes comme Pascal, d'en délivrer le sens. Cette focalisation sur l'idée ou la représentation du *cogito*, inspirée par le cartésianisme universitaire du XIX^e siècle, trouve son expression contemporaine dans une décision éditoriale d'Adam et Tannery. Il faut nous en défaire si nous souhaitons cerner le projet auquel renvoie le *je pense, donc je suis* de Descartes et que nous dissimule notre « *cogito* cartésien ».

20. « Lettre de Descartes » de novembre 1640, AT III, 247 ; *Lettres de M. Descartes*, t. III, p. 503.

Ce que nous appelons le *cogito* apparaît publiquement en 1637, dans le *Discours de la méthode*. Il s'y présente comme une « vérité » particulière à laquelle renvoie une expression : « *je pense, donc je suis* ». Voyons le texte :

[...] je me resolu de feindre que toutes les choses qui m'estoient jamais entrées en l'esprit n'estoient non plus vrayes que les illusions de mes songes. Mais aussytost après je pris garde, que pendant que je voulois ainsi penser que tout estoit faux, il falloit necessairement que moy qui le pensois fusse quelque chose : Et remarquant que cete verité, *je pense, donc je suis*, estoit si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des Sceptiques n'estoient pas capables de l'esbransler, je jugay que je pouvois la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la Philosophie que je cherchois²¹.

« [*Je pense, donc je suis* », écrit en italiques²², se dégage du corps du texte, visuellement, et syntaxiquement. On aurait été moins surpris que cette vérité soit une vérité du genre de celles qui sont ordinairement reçues comme telles, du type : *le même ne peut pas à la fois être et ne pas être ce qu'il est*, tant nous sommes accoutumés à ce que les vérités prennent une forme objective. Or, l'audace cartésienne est précisément ici d'assumer, dans la rédaction même du texte, une forme d'objectivation de la vérité en la désignant comme « cette vérité » et en la soulignant de manière à bien l'isoler de la continuité du discours, alors même que la vérité en question concerne mon existence (*à moi*, je souligne), et non une caractéristique générale des choses.

Dans sa seconde occurrence, cette vérité se présente, de la même manière, comme une proposition pour laquelle Descartes assure qu'

[...] ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en cecy, *je pense donc je suis*, qui m'assure que je dis la verité, sinon que je vois tres clairement que pour penser il faut estre : je jugay que je pouvois prendre pour reigle generale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vrayes²³.

En fin de compte, l'énoncé : « Pour penser, il faut être », aurait moins heurté le lecteur. D'ailleurs, cet énoncé peut se présenter comme la condition de possibilité – ou plutôt l'antécédent, la condition de possibilité étant la clarté – de la vérité visée ici.

21. R. Descartes, *Discours de la méthode*, Leyde, J. Maire, 1637, p. 33 ; voir AT VI, 32.

22. Et placé après une virgule et sans majuscule, et non après deux points comme dans l'édition d'Adam et Tannery qui force là le trait.

23. R. Descartes, *Discours de la méthode*, 1637, p. 34 ; AT VI, 33.

Et remarquant que cete vérité, [*pour penser, il faut estre*], estoit si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des Sceptiques n'estoient pas capables de l'esbransler, je jugay que je pouvois la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la Philosophie, que je cherchois.

Pourtant, dans cette perspective, il aurait mieux valu encore noter ici : « Et remarquant que la vérité selon laquelle *pour penser, il faut être*, était si ferme et si assurée », de sorte que la lecture n'achoppât point sur la vérité en question. Mais Descartes fait tout le contraire et force l'étonnement.

Ainsi écrits en italiques alors que la vérité en question est présentée comme quelque chose, les mots « *je pense, donc je suis* » peuvent donc et doivent être regardés comme un signe, au sens introduit dans les premières définitions de l'exposé « *More geometrico* » des *Secundæ responsiones*, quand l'idée est déterminée comme « cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle j'ai conscience de ces pensées mêmes »²⁴. (C'est aussi le sens dans lequel *La logique de Port Royal* définit l'idée comme ce qui « me représente une chose ou une substance »²⁵.) Il s'agit alors du signe ou du nom de ce qui est précédemment désigné comme une « vérité » et qui est pensé, de la même manière que le mot « chien » signifie l'animal qui aboie et auquel je pense maintenant (ce dont je prends conscience ou que je sais au moyen de l'idée que j'en aie, qui me permet de me représenter ma pensée).

La chose que signifie *je pense, donc je suis*, « cette vérité », est ce que le narrateur dit « recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la Philosophie, que je cherchois ». Or, « recevoir » signifie sans doute admettre au rang, ou mettre au nombre, mais cela peut aussi vouloir dire reprendre après quelqu'un ou accepter ce que l'on donne, comme lorsqu'on reçoit une lettre – ce que renforce d'ailleurs l'idée selon laquelle ce qui est signifié par les mots *je pense, donc je suis*, est une sorte de chose. Cependant, pour Descartes, il ne saurait être question de suivre l'autorité de quelqu'un dans la recherche de la vérité. À ce titre, on sait que le philosophe ne juge guère impossible que certains propos aient pu être tenus par d'autres avant lui sans qu'ils laissent d'être les siens, pourvu qu'il en ait, lui Descartes, perçu le premier la vérité. La lettre à Beeckam du 17 octobre 1630 l'indique nettement : « Que si quelqu'un sans y estre porté par le poids d'aucune autorité ny d'aucune raison qu'il ait apprise des autres, vient à croire quelque chose ; encore qu'il l'ait oüy dire à plusieurs, il ne faudra pas croire pour cela qu'ils

24. AT IX-1, 124 ; texte latin : « *Idea nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum* », AT VII, 160.

25. A. Arnauld, P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, 5^e éd., Paris, G. Desprez, 1683, 2^e partie. Voir la 4^e de couverture de l'édition de 1683 qui distingue l'idée et le signe.

la luy ayent enseignée»²⁶. S'il n'avait pas ce souci d'autorité, il pourrait bien écrire ici qu'il reconnaît *je pense, donc je suis*, comme le principe qu'il cherchait, tout en reconnaissant qu'il l'emprunte ou le reprend d'ailleurs, ou de quelqu'un d'autre.

Dès lors, il n'est guère surprenant que les lecteurs du *Discours* aient pu par méprise identifier ici un emprunt effectué par Descartes – en l'occurrence à Augustin, les italiques du *Discours* signifiant à leurs yeux au moins autant la citation d'auteur que la vérité désignée par les mots : *je pense, donc je suis*²⁷. De ce point de vue, on se souvient aussi que le philosophe ne paraît pas s'effaroucher de ce que *cogito, sum* (que Clerselier traduit par « *Je pense, donc je suis* ») puisse être assimilé à une banalité ou un « vieux dictum » (*tritum*) par Bourdin²⁸.

Mais encore faut-il, pour ne pas se méprendre sur la portée de *je pense, donc je suis*, savoir à quoi servent ces mots. Quand Descartes paraît exprimer certains regrets concernant son *Discours*, ceux-ci peuvent justement se rapporter à *je pense, donc je suis* et appeler quelques précisions. Une

26. « Si quis vero nullius auctoritate nec rationibus adductus aliquid credit, quamvis hoc ipsum a plerisque audiverit, non tamen ab illis didicisse putandus est », AT I, 158; *Lettres de M. Descartes*, t. II, p. 59. Voici la suite : « Car tenez pour certain que jamais vostre autorité ne m'a servy de motif pour croire aucune chose, ny que vos raisons ne m'ont jamais rien persuadé. Mais vous me direz peut-estre que vous avez dit certaines choses, lesquelles je n'ai pas plustot entendües que je les ay cruës et approuvées. Si cela est ainsi, vous devez croire que je ne les ay pas apprises de vous ; mais qu'estant desia il y avoit longtemps dans le mesme sentiment, cela m'a porté à les approuver ».

27. AT III, 247. Voir aussi « Lettre de Descartes à Mersenne » de juin 1637, AT I, 376 : « je ne vous ay rien mandé [...] du passage de saint Augustin, pource qu'il ne me semble pas s'en servir a mesme usage que je fais » ou « Lettre de Descartes à Mersenne » du 15 novembre 1638, AT II, 435 : « J'ai cherché la lettre où vous m'aviez cité le passage de saint Augustin, mais je ne l'ai encore sceu trouver. Je n'ay pû aussi encore avoir les Oeuvres de ce Saint, pour y voir ce que vous me mandez, de quoy je vous remercie ». Mais peut-être s'agit-il là d'autre chose, comme le suggère le texte de la « Lettre de Descartes à Mersenne » du 3 décembre 1640, AT III, 248-249 : « Ce que vous me mandez de saint Augustin et de saint Ambroise, que nostre cœur et nos pensées ne sont pas en nostre pouvoir, et que *mentem confundunt alioque trahunt* etc., ne s'entend que de la partie sensitive de l'ame, qui reçoit les impressions des objets, soit extérieurs, soit intérieurs, comme les tentations etc. ».

28. « *Peccat defectu. Hoc est, dum plus stringit quam sit par, nihil colligit. Unum te volo testem, te judicem. Quid prætististi apparatu illo magnifico? Quid abdicatione illa tam solenni, adeo generali et generosa, ut ne tibi ipsi peperceris, nisi hoc tritum Cogito, sum, sum res cogitans? hoc, inquam, ita vel plebeculæ familiare, ut nemo repertus sit ab orbe condito, qui de eo vel leviter dubitarit, nedum qui serio poposcerit probari sibi, se esse, se existere, se cogitare, se esse rem cogitantem, ut merito gratias tibi nemo sit habiturus, nisi forte, quod ego mea pro amicitia et singulari erga te voluntate facio ut prolixam tuam erga genus humanum voluntatem probet, et laudet conatum* », AT VII, 531. Et note de Descartes : « Sed, ut ille petebat tantum quid Architectus prætistisset fossione, nisi quod saxum retexisset, dissimulando ipsum ei saxo sacellum suum superstruxisse : ita noster quærit dumtaxat quid prætisterim dubiorum rejectione, nisi hoc tritum : *Cogito, sum*, quia nempe pro nihilo ducit, quod ex his et Dei existentiam et reliqua multa demonstrarim », AT VII, 551.

fameuse lettre, datée par AT de mars 1637, donne l'indication suivante : « J'avoüe qu'il y a un grand defaut dans l'écrit que vous avez vû, [...] et que je n'y ay pas assez étendu les raisons par lesquelles je pense prouver qu'il n'y a rien au monde qui soit de soy plus évident et plus certain que l'existence de Dieu et de l'ame humaine, pour les rendre faciles à tout le monde ». Ces points constituent d'ailleurs le programme annoncé pour la quatrième partie en tête d'ouvrage, lequel est ajouté en marge de cette partie dans la traduction latine : « Raisons par lesquelles l'existence de Dieu et de l'ame humaine sont prouvées, lesquelles sont les fondements de la Métaphysique »²⁹.

L'idée « de la nature intellectuelle en general », qu'on acquiert par la « meditation » sur le fait que « celui qui doute [...] de tout ce qui est materiel, ne peut aucunement pour cela douter de sa propre existence », et à partir de laquelle on s'aperçoit que « celui-là, c'est à dire l'ame, est un estre, ou une substance qui n'est point du tout corporelle », cette idée « de la nature intellectuelle en general », donc, lorsqu'elle est « consideree sans limitation, est celle qui nous represente Dieu », et lorsqu'elle est « limitee », elle « est celle d'un ange ou d'une ame humaine », selon ce qu'indique la lettre de mars 1637³⁰.

Or, c'est à la saisie de ce qui permet d'appréhender cette « idée de la nature intellectuelle en général » que sert la vérité signifiée par le *je pense, donc je suis*. Cette idée dépend en effet de celle que je me fais de « ce moi, qui pense » et qui « est une substance immatérielle, et qui n'est point du tout corporelle ». Et elle n'est pas assez soutenue dans l'ouvrage de 1637. Entre les regrets de la lettre de mars 1637 et la mise au point de 1640 à Colvius, « celui-là, c'est à dire l'âme » qui est « une substance qui n'est point du tout corporelle » a été remplacé par « ce moy » qui « est une substance immatérielle, et qui n'est point du tout corporelle »³¹, mais le rôle de la vérité signifiée par *je pense, donc je suis*, est resté le même.

Voilà une raison pour laquelle en 1641, on s'interroge de manière plus développée sur ce qu'est, « ce moi, que je suis nécessairement à présent »³², dans un ouvrage dans lequel, selon son titre³³ l'existence de Dieu, et celle de l'âme humaine (c'est-à-dire son immortalité) sont démontrées. Dans cet ouvrage, on voit que « je ne suis [...] », précisément parlant, qu'une chose

29. « Rationes quibus existentia Dei et animæ humanæ probatur, quæ sunt Metaphysicæ fundamenta », AT VI, 557.

30. Les citations de ce paragraphe sont issues d'AT I, 353.

31. Sur l'histoire du concept de moi, V. Carraud, *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010, particulièrement, pour Descartes, p. 43-63.

32. AT IX-1, 19 (j'en ai corrigé la traduction) ; « ego ille, qui jam necessario sum », AT VII, 25.

33. AT VII, XIX et XXI.

qui pense »³⁴, que « quant à moi je suis une substance »³⁵, et même qu'« il est certain que ce moy, c'est à dire mon ame, par laquelle je suis ce que je suis, est entierement et veritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut estre ou exister sans luy »³⁶. Les méditations qui font connaître ceci permettent de ce fait de saisir « l'idée de la nature intellectuelle en général », et ainsi de développer « les raisons par lesquelles » on peut « prouver qu'il n'y a rien au monde qui soit de soy plus évident et plus certain que l'existence de Dieu et de l'ame humaine », selon le programme de 1637 repris en marge de la traduction latine du *Discours*.

Tous ces points : que je sois ce moi, qui est une substance qui pense et qui n'est pas corporelle, suivent dans les *Meditationes* de la considération d'un énoncé (« pronuntiatum »³⁷) : « Ego sum, ego existo »³⁸. Ce pronuntiatum, qui « est nécessairement vrai, toutes les fois que je le prononce, ou que je le conçois mentalement »³⁹, s'intègre dans le cours d'une méditation, qui n'est pas un discours. Cette remarque est triviale, compte tenu du titre des œuvres de 1637 et de 1641. Elle exprime cependant un point important relativement à ce qui est visé par le texte de 1641.

En 1637, le *Discours de la méthode* est attribuable à un narrateur distinct de son lecteur auquel ce texte est adressé, comme l'indique encore la phrase initiale de la quatrième partie : « Je [le narrateur] ne sçay si je doy vous entretenir des premieres meditations que j'[...]ay faites ; car elles sont si Metaphysiques et si peu communes, qu'elles ne seront peut estre pas au goust de tout le monde »⁴⁰. En 1641, le narrateur, assez semblable au début de la première méditation à celui du *Discours*⁴¹, s'efface au début de la deuxième méditation en même temps qu'est jeté le doute sur ce monde dans lequel rien n'est certain. C'est pourquoi « Ego sum, ego existo » n'est plus seulement un énoncé en première personne valable pour un locuteur déterminé (en l'occurrence le narrateur). Il n'est quelque chose de « nécessairement vrai, toutes les fois que je le prononce, ou que je le conçois mentalement » que pour autant que moi, je le prononce ou le conçoive

34. AT IX-1, 21 ; texte latin : « sum [...] pæcise tantum res cogitans », AT VII, 27.

35. AT IX-1, 35 (trad. corrigée) ; texte latin : « Ego autem substantia », AT VII, 45.

36. AT IX-1, 62 ; texte latin : « certum est me a corpore meo revera esse distinctum, et absque illo posse existerè », AT VII, 78.

37. AT IX-1, 19 (trad. corrigée) ; texte latin : AT VII, 25.

38. *Ibid.*, dans cette édition, l'expression figure en italiques, mais ce n'est pas le cas dans les éditions du XVII^e siècle. Voir *infra*.

39. « quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum », *ibid.* (trad. J.-M. Beyssade).

40. AT VI, 31.

41. Si l'on passe sur la question du nom de l'auteur, anonyme en 1637 et à l'identité assumée en 1641.

effectivement mentalement. Je n'insiste pas sur ce point aujourd'hui classique et presque devenu un passage obligé de l'apprentissage philosophique.

Ce sur quoi je m'arrête néanmoins, est la manière dont le texte indique ce qu'est ce *pronuntiatum*, en lieu et place duquel Caterus a identifié la vérité désignée par *cogito, ergo sum*. En 1641, comme en 1642, « Ego sum, ego existo » est désigné par « hoc pronuntiatum », « cette proposition », selon la traduction du duc de Luynes (et Clerselier), « cet énoncé », selon Michelle Beyssade. Cette proposition, et non cette vérité, parce que la vérité de l'énoncé en question se manifeste alors que le *pronuntiatum* est prononcé ou conçu par moi, tandis que dans le *Discours* la vérité de *Je pense, donc je suis* doit préexister à sa désignation pour pouvoir être ainsi indiquée. Dans le *Discours* de 1637, en effet, la vérité de la chose en question est déjà connue de celui qui dit « je », à savoir le narrateur, et elle est en retrait du texte. Dans les *Meditationes*, la vérité du *pronuntiatum* est constatée par celui qui dit « je » : c'est-à-dire, moi. Comme le montre donc le titre de l'ouvrage, les *Meditationes* dégagent le cheminement d'une pensée à produire actuellement, à l'occasion de la lecture. Ainsi donc, pour comprendre ce texte, il ne suffit pas d'en saisir le sens si cela veut dire « comprendre ce qui y est raconté », mais la bonne manière d'appréhender la signification du texte est plutôt de suivre le cheminement de pensée qu'il dégage et invite à suivre. L'« Avis du libraire au lecteur » le dit on ne peut mieux : il faut donner « à son Auteur l'esprit d'Escolier »⁴², l'esprit de celui qui écoute et cherche à saisir de lui-même les pensées qui lui sont présentées de manière à les faire siennes.

Ainsi, l'expression de la pensée dont la vérité est ce qui nous intéresse n'est pas seulement, dans les *Meditationes*, le signe de cette vérité, au contraire du *je pense, donc je suis* du *Discours*. Et, si l'auteur est conséquent, le *pronuntiatum* en jeu ne doit pas être présenté comme on écrit un signe qui doit être envisagé comme tel, ou comme une formule renvoyant à autre chose qu'elle-même. Il ne doit pas écrire « Ego sum, ego existo » de manière à laisser penser par ce « Ego sum, ego existo » qu'il ne s'agit que d'un signe ou d'un renvoi, quelque chose situé en retrait du texte, comme on le fait quand on cite une autre voix que celle de la pensée en acte, celle d'un tiers ou d'un autre auteur : il ne doit pas l'écrire en italiques.

Or, lorsque l'on observe le texte de l'édition d'Adam et Tannery, le *pronuntiatum* figure en italiques. Mais c'est qu'Adam et Tannery ont ajouté à leur texte quelque chose qui n'est pas de Descartes, ni en 1641, ni en 1642, et qui, en soulignant l'expression, en fait un objet textuel de nature

42. AT IX-1, 3.

particulière, qui n'est pas celle que lui attribue Descartes : un adage ou une citation, apte à être isolé ou extrait du (con)texte dans lequel il se trouve.

Vérification faite dans la grande majorité des éditions du XVII^e siècle des *Meditationes*, « Ego sum, ego existo » n'est pas écrit en italiques, au contraire de ce que l'on trouve dans toutes les éditions modernes qui suivent Adam et Tannery, c'est-à-dire, pour les éditions françaises (sauf omission), toutes les éditions – à l'exception de celles de Michelle et Jean-Marie Beyssade chez Garnier-Flammarion ou à la Librairie générale française⁴³ – qui laissent ainsi penser qu'un élément du texte de la deuxième méditation peut légitimement être arraché de son cadre textuel.

Ni chez Soly en 1641, pages 18 et 21, ni chez L. Elzevier en 1642, pages 16 et 18 (comme l'indique l'édition des *Textes des "Meditationes"*, par Tokoro Takefumi⁴⁴), ni chez Blaeu en 1644 (pour l'édition qui fait suite à celle des *Instances* de Gassendi), pages 11 et 13, ni dans les éditions séparées ou intégrées aux *Opera Philosophica Omnia* publiées par L. Elzevier et/ou D. Elzevier en 1650, 1654, 1670, 1678, pages 9 et 10⁴⁵, ni dans leur reprint chez Blaeu en 1685, ni dans celui réalisé par Knochijs en 1692⁴⁶, ni dans les éditions Jansson de 1658, pages 10 et 11, ni chez Andreae en 1705, pages 18 et 20 ni dans l'édition d'Amsterdam de 1709, pages 15 et 17, on ne trouve d'italiques. On n'en trouve même pas dans l'édition annotée des *Meditationes* par Christoph Wittich, parue en 1688⁴⁷, qui ne consacre pas une note à *Ego sum, ego existo*.

Une exception pourtant, qui à ma connaissance constitue le seul antécédent à l'initiative d'Adam et Tannery (sans d'ailleurs qu'il me semble qu'il y ait le moindre lien entre ces deux éditions) : l'édition anglaise publiée en 1664 chez John Hart et suivie d'un *Traité des commencements de la philosophie première* par Lambert Van Velthuysen, pages 5 et 6. Chose remarquable d'ailleurs, Velthuysen ne commente pas dans son *Traité*, « *Ego sum, ego existo* », mais « *cogito ergo sum* » en tant que principe, en le comparant à

43. R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 72 et Paris, Librairie générale française (Le Livre de poche; 4600), 1990, p. 52. La suppression de toutes les italiques dans le texte de l'édition Alquié (R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), Paris, Garnier, 1963-1973, t. I, p. 177-235) rend l'abandon des italiques pour « ego sum, ego existo » insignifiant. Chose anecdotique, mais surprenante, G. Rodis-Lewis atteste dans son édition des *Meditationes de prima philosophia. Méditations métaphysiques*, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1978, p. 25, note 2, que les italiques se trouvent « dans le texte original ». Or, il n'en est rien.

44. R. Descartes, *Les textes des "Meditationes"*, T. Takefumi (éd.), Higashinakano, Hachioji-shi, Chuo University Press, 1994, p. 68-69 et p. 72-73.

45. Je suppose qu'il en est de même pour l'édition de 1663 qui n'est qu'un reprint de 1650.

46. L'ouvrage est parfois daté de 1697.

47. Chez C. et T. Goris (Dordrecht).

« *Qui cogitat est* », c'est-à-dire un objet textuel ou propositionnel particulier, susceptible d'être extrait de son contexte⁴⁸.

Cet arrachement possible du *cogito* me paraît bien être l'intention interprétative qui préside à l'attribution des italiques par Adam et Tannery. Ces italiques singularisent et, en quelque sorte, cristallisent ou opacifient la proposition en lui octroyant une unité textuelle particulière : la formule assimilée au principe est alors mise en évidence pour elle-même, dans le style des propositions ou des principes des Écoles. C'est cela qu'en font l'éditeur de 1664, ainsi qu'Adam et Tannery, mais ce n'est pas ce qu'en fait Descartes dans ses *Meditationes*.

Non pas qu'il n'isole jamais une formule et ignore cette technique d'exposition : il l'a choisie pour le *Discours* et pour les *Principia philosophiæ* de 1644 où l'on retrouve « *ego cogito, ergo sum* ». Et c'est aussi ce choix que marquent les italiques du « *Je suis, j'existe* » de la traduction française des *Méditations* de 1647, qui semble être le précédent des initiatives de Velthuysen et Hart, ainsi que d'Adam et Tannery. Dans ce cas, le *pronuntiatum* n'est plus une affirmation effective, ou un acte à opérer dans l'instant, mais une proposition. Or, une proposition, c'est une formule-objet, qui signifie quelque chose et sur laquelle on doit s'arrêter.

Un dernier texte permet de revenir sur l'écart entre la chose et son signe. Dans la traduction du *Discours*, dont la publication est contemporaine de celle des *Principia* qu'elle accompagne d'ordinaire⁴⁹, on lit, au lieu de : « Et remarquant que cete verité, *je pense, donc je suis* », « et quia videbam veritatem hujus pronuntiati : *Ego cogito, ergo sum sive existo* »⁵⁰. Littéralement : « et parce que je voyais que la vérité de cet énoncé [*pronuntiatum*] : Je pense, donc je suis ou j'existe, etc. ». Dans ce texte, « je pense, donc je suis ou j'existe » (« *Ego cogito, ergo sum sive existo* ») ne figure pas en italiques. Mais il n'y a, peut-être rien là de très significatif : l'usage des italiques dans cette version disparaît du corps du texte à partir de la page 2 – c'est-à-dire que les italiques des « *automates* » de la page 56 disparaissent aussi page 50 de la version de 1644 et que leur usage est rapidement strictement limité aux notes et titres attribués aux parties de la *Dissertatio* en marge. On peut en fait supposer que Descartes ou l'éditeur supprime alors tout signe typographique pouvant évoquer la connotation. Toutefois, comme le souligne C. L. Vermeulen, la capitale en tête d'expression désigne souvent chez les

48. L. Van Velthuysen, *De Initiis primæ philosophiæ juxta fundamenta clarissimi Cartesii*, p. 127 sq. (ce en quoi Velthuysen prépare en partie le terrain à l'*esse est percipere* berkeleyen).

49. Voir à ce sujet M. Van Otegem, *A Bibliography of the Works of Descartes (1637-1704)*, Utrecht, Zeno Institute, 2002, t. I, p. 259-261.

50. Édition Elzevier de 1642, p. 30 ; AT VI, 558.

éditeurs classiques la citation et se substitue ainsi aux italiques qui valent pour nos guillemets⁵¹. Quel est alors le sens du texte ? Descartes explicite encore ici la différence entre le *pronuntiatum*, l'énonciation, l'affirmation ou la considération effective (la performance) et sa vérité⁵² : la vérité du *pronuntiatum* ne renvoie pas, dans le cas présent, aux conditions de réussite de la performance, ou à l'irréfutabilité de l'énoncé (à la vérité de la proposition elle-même). Il semble au contraire que *veritas hujus pronuntiati* doit se comprendre comme la vérité dont ce *pronuntiatum* est le signe – c'est-à-dire la voie d'accès.

Mais il y a tout de même là un écart marquant : en 1641-1642, le *pronuntiatum* est *Ego sum, ego existo*, et toute formule contenant l'articulation « *ergo* » est, avant 1644, un signe. Or, avec la version latine de la « Dissertatio », la formule-signe devient elle-même *pronuntiatum*. Quelles conclusions tirer de tout cela concernant ce que nous nommons le *cogito* et ses instanciations dans les œuvres publiées par Descartes ?

D'abord, la vérité faisant office de principe n'est pas « Je pense donc je suis », mais la primauté de la connaissance de l'existence de la pensée (par rapport à toute autre chose, y compris Dieu). Tel est du moins ce que semble être la compréhension moderne (c'est-à-dire contemporaine et juste postérieure à Descartes) de ce que nous nommons le *cogito* et qu'explicite le commentaire des *Opera Philosophica Omnia* comme celui de Velthuysen. Dans ces textes, il ne se trouve nulle part de « *cogito* » ou « *cogito, ergo sum* » en tant que tel : la proposition ne sert jamais qu'à justifier ou renvoyer à la primauté de cette connaissance de l'esprit (comme le prouve d'ailleurs la constitution de l'index des *Opera* qui renvoie sous la formule « *existentia mentis prima cognita* » au début des *Principia philosophiæ*, en ignorant le *cogito* de la *Meditatio secunda*).

Par ailleurs, « *ergo* » signifie ou plutôt explicite dans les formules du type « *cogito, ergo sum* », une articulation entre la pensée effective et l'être ou l'existence de ce qui pense, qui n'est pas absente des *Meditationes* : « *Je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? A sçavoir, autant de

51. R. Descartes, C. L. Vermeulen, *Specimina philosophiæ. Introduction and Critical Edition*, Utrecht, Zeno Institute for Philosophy, 2007, p. 78-80, notamment point 6, p. 79-80.

52. Autrement dit, deux hypothèses sont possibles : on pourrait supposer qu'à technique typographique équivalente, L. Elzevier aurait dû ajouter des italiques à « *ego cogito, ergo sum sive existo* », à l'image de ce que l'on voit pour la même formule dans les *Secundæ responsiones*. Ou alors on peut imaginer que, compte tenu de l'absence d'italiques dans le corps du texte de la « Dissertatio », Descartes (ou un autre intervenant) aura substitué à « cette vérité » un « *veritatem hujus pronuntiatum* », l'adjonction du « *pronuntiatum* » ayant pour fonction de pallier, en plus de la capitale, cette absence d'italiques.

temps que je pense »⁵³. C'est-à-dire qu'il n'est certain que je suis qu'autant que je pense (et à chaque fois que je pense : « quoties »). De cette manière, c'est le fait que je pense qui assure que je suis, même s'il n'est pas écrit « Je pense, donc je suis ».

Ainsi, une réflexion menée sur la saisie de la signification du texte lors de la lecture indique que lorsqu'il est écrit « Je suis, j'existe », ce qui se passe *mente* (ce qui est conçu mentalement) est que je pense : « *je suis, j'existe* », c'est-à-dire que *Je pense que je suis et je pense que j'existe*. D'où il suit qu'il faut bien que soit effectivement – ce qui est dit par « j'existe » et qui est alors certifié ou prouvé par l'acte même : j'existe en effet. En ce sens, on a presque là un performatif, ce qui n'est pas le cas dans la formulation « canonique » depuis Royer-Collard du *cogito* : *Je pense, donc je suis*. On aurait tout à fait un performatif si je n'existais pas avant le *pronuntiatum*, ce qui n'est évidemment pas le cas.

En outre, il ne se trouve nul performatif dans une formulation du type « Je pense, donc je suis », où la pensée même est inscrite et signifiée dans l'énoncé. Dans ce second cas, ce qui se produit à la lecture est que je pense : « *je pense donc je suis* », c'est-à-dire que *Je pense que je pense et qu'il s'ensuit que je sais que je suis*. On a donc en réalité ici la description de la performance opérée par l'affirmation que « *je suis* » : c'est-à-dire l'explicitation de la performance de la prise de conscience ou de la connaissance de mon existence.

Les mots ici ne singent pas ce qu'ils signifient. La description qui signifie la performance montre que le *cogito* de Descartes en tant qu'objet philosophique n'est pas *cogito, ergo sum*, mais la saisie de l'existence première de l'esprit, c'est-à-dire *sum* (ou la conscience que je suis). Le *cogito* ne devrait donc pas s'appeler « le *cogito* », mais « le *sum* ». Tel est le principe cartésien, comme le confirme par exemple Clauberg dans une longue note de la *Metaphysica de ente* (« Ontosophie » de 1664)⁵⁴.

53. AT IX, 21; texte latin : « *Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito* », AT VII, 27.

54. « Le premier principe cartésien est *Je suis*, dont les autres rient. Mais toi, si tu es un homme logique, tu trouves que ce principe est plus antérieur, plus connu et plus simple que celui-là [il est impossible que le même soit et ne soit pas], même si aucun autre ne se recommande d'opinions aussi nombreuses et anciennes. Une énonciation simple est antérieure à une composée, celle qui affirme à celle qui nie, qui est seulement modale. Quelque philosophe que ce soit, dans la mesure où il pense et a un esprit, prononce l'axiome cartésien de lui-même. Car l'esprit qui pense est entendu par ce mot, *Je*. En outre, l'esprit de chacun est à soi plus connu (au moins, qu'il est) que quoi que ce soit d'autre. Et le mot *je suis*, en parlant de la seule première personne, est antérieur au mot *il est*, en parlant d'un tiers, je ne sais qui. Les substances premières furent toujours avant les secondes, les notions premières avant les secondes. Il te revient à toi, cet homme, d'être pensé, avant l'homme en général; à cet étant singulier, qui est offert au sens ou à l'intellect, d'être pensé avant l'étant en général et universel. L'axiome cartésien démontre l'existence de toutes choses. Or, il faut à chaque fois

De surcroît, l'appréhension du signe que constitue *Je pense, donc je suis* en tant que tel découvre en outre un écart entre le lieu textuel de l'évocation de la vérité (« Je sais que j'existe et suis pensant ») et son admission. C'est cet écart que s'efforce de réduire la *Meditatio secunda*, en inscrivant la performance dans le déroulement même de la méditation, mais qu'assume la version française de 1647. Comment ? En faisant de *Je suis, j'existe* une proposition. Or, une proposition s'analyse, de sorte que ses conditions de validité ou de vérité puissent être mises au jour, tandis qu'une affirmation s'opère ou se profère *in situ*, vérifiant son existence par l'acte même de sa performance.

Pour quelle raison ? En français, le texte est facile, et le grand public lettré auquel il est destiné est sans doute moins vétilleux ou scrupuleux que les doctes lisant le latin. Il faut donc, pour que la primauté de l'existence de l'esprit soit pleinement saisie, que ce public s'arrête sur « *Je suis, j'existe* », proposition qui est vraie « toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit ». Dans la version française, « je » est déjà donné comme le sujet, alors que dans l'original latin, « *quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum* », le sujet est l'affirmation « *Ego sum, ego existo* », et la tournure est passive : « Je suis, j'existe : chaque fois que cela est affirmé par moi, ou conçu mentalement, cela est nécessairement vrai ». En latin, « Je suis, j'existe » advient, pourvu que ce soit affirmé, alors que je le produis directement et positivement, sans effort d'attention ou contention de l'esprit, du seul fait de la lecture, dans les versions françaises.

C'est, semble-t-il, l'usage systématique du pronom personnel en français qui appelle la présentation sous forme de proposition de ce qui, en latin, se montre comme une affirmation. Le texte latin adjoint au *sum*, pour pallier son manque de pronom personnel, un *ego*⁵⁵. Mais en français, quand je dis « je », ce moi que je suis va de soi. Si on l'ôte du latin, au contraire, on obtient dans le développement qui suit juste le *pronuntiatum* : « *quoties profertur,*

montrer le commencement de la philosophie, que le sujet, ce à partir de quoi vous philosopherez, soit donné. Ce principe général : *il est impossible*, etc., ne prouve par soi l'existence d'aucune chose. Il semble plutôt présupposer qu'il existe quelque chose qu'il faut prouver dans la philosophie première. Il présuppose à coup sûr la division de ce qui peut être pensé en étant et non-étant, et l'axiome qui en vient : *quoi que ce soit, est ou bien n'est pas*. Le principe cartésien, *Je, à savoir j'existe pensant*, ne présuppose rien, quand il est prononcé par celui qui a révoqué en doute et séparé tout le reste. Et n'est-il pas vrai que ces termes, *je et suis* me sont plus connus que ceux-là, *impossible, même, en même temps*, etc. ; les termes absolus ne sont-ils pas antérieurs aux termes relatifs ? Le sujet de l'axiome cartésien, c'est-à-dire mon esprit pensant, est compris par une connaissance claire et distincte, avant l'autre. Mais le concept d'étant dont parle l'axiome *Il est impossible*, etc. est premier, avec une connaissance confuse et obscure... », J. Clauberg, *Metaphysica de ente*, 1664, cité dans *Opera philosophica omnia*, Amsterdam, Ianssonio-Waesbergios, 1691, t. I, p. 286, note p ; je traduis.

55. Ce que M. Beyssade rajoute également dans sa traduction : « *Je suis, j'existe, moi* », R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *ibid.*, p. 53.

vel mente concipitur, necessario esse verum»: « Cela est nécessairement vrai à chaque fois que cela est prononcé ou conçu mentalement », ce qui ne désigne plus personne, mais seulement « cela », c'est-à-dire la proposition précédente.

Le latin de Descartes explicite donc ce qui est tacite dans la formule « *sum, existo* ». Il inscrit cet *ego* ou ce moi qui manque, et que le français n'ignore pas, mais auquel il est si familier qu'il oublie presque de le considérer, tant il va de soi. Et c'est pour empêcher cet oubli que « *Je suis, j'existe* » est isolé typographiquement en français par les italiques.

Cette appréciation des variations des versions des *Méditations* vaut aussi pour celles du *Discours*, l'enjeu étant toujours, non pas de reconnaître que si je pense, alors je suis, mais la primauté de la connaissance de l'existence de mon esprit ou de ce qui sera à partir de 1640 « ce moi ». Le texte français de 1637 appelle la réflexion sur la formule *Je pense, donc je suis* qui sert de signe à la pensée visée. Mais la mésentente sur la fonction des italiques et l'assimilation de *Je pense, donc je suis* à une citation ou un emprunt textuel appelle une correction opérée par la version latine. Dans celle-ci, ce qui doit être recherché par le lecteur attentif est bel et bien la vérité de ce qui est affirmé (c'est-à-dire la vérité à laquelle renvoie *Je pense, donc je suis* ou *j'existe*), le véritable auteur de cette affirmation étant son sujet : moi.

Mais le cas des *Principes* est un peu différent. D'abord, dans l'édition latine de 1644, l'article 7 de la première partie insiste de manière explicite sur la primauté de « cette connaissance : je pense donc je suis ». Il met ainsi au jour sans superfluité de discours ce qu'il faut comprendre, par ce que nous nommons le *cogito*, de sorte qu'un lecteur scrupuleux, mais au fond peu attentif, puisse aisément le saisir : nous ne pouvons pas supposer que nous qui pensons, ne soyons rien. Cette connaissance est de toutes « la première et la plus certaine, qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre ». Cette perspective rejoint celle de 1637.

Pourtant, du fait des remarques de l'article 10 qui précisent en quel sens *cogito, ergo sum* doit être entendu comme principe, le texte montre en quel sens des connaissances notionnelles sont possibles avant la saisie du *sum*.

Au demeurant, la dualité des sens dans lesquels le mot « principe » peut s'entendre, qui est explicitée dans une lettre de Descartes à Clerselier de juin ou juillet 1646, indique pourquoi rien n'empêche que ce dont *cogito, ergo sum* est le signe puisse être un principe, quand bien même la proposition *Je pense, donc je suis* pourrait dépendre de connaissances notionnelles antérieures⁵⁶.

56. « [...] Le mot de *principe* se peut prendre en divers sens, et que c'est autre chose de chercher *une notion commune*, qui soit si claire et si générale qu'elle puisse servir de principe

La fin de l'article 10 indique à ce propos que « ce sont des notions très simples et qui, seules, ne fournissent la connaissance d'aucune chose existante », car il faut toujours qu'existe celui qui pense ces notions pour que celles-ci puissent servir à connaître quelque chose⁵⁷. Bien plus, selon une tendance nominaliste prégnante chez Descartes, l'appréhension des simples notions en question se fait à partir de « *la considération* [première] *de sa propre existence* »⁵⁸, pour reprendre les termes de la lettre à Clerselier de juin ou juillet 1646.

Cette lecture est confirmée par les réponses aux « Secondes objections » qui, au troisième point, font la part entre la science des conclusions qui est affaire de propositions, de démonstrations, et s'appuie sur la connaissance première que Dieu existe, et l'appréhension de sa propre existence, qui s'opère sans que celle-ci soit conclue d'aucun syllogisme et sans qu'elle ne se tire d'aucune prémisses⁵⁹.

La version française de 1647, quant à elle, revenant sur les difficultés soulevées par la lecture de l'article 10, force le trait et présente, dès l'article 7, *Je pense, donc je suis* comme une « conclusion », ce qui anticipe sur la suite. *Je pense, donc je suis* est alors, si l'on veut, la conclusion d'un raisonnement, mais celui-ci n'a pas d'importance car la connaissance première recherchée est l'appréhension d'une existence et non une connaissance notionnelle. La primauté du *sum* est ainsi préservée, tandis que le caractère implicite des prémisses du type « tout ce qui pense est ou existe » est reconnu.

Il en va là d'une différence entre perception d'une existence et connaissance littérale, logiquement ou démonstrativement restituée. *Je pense, donc je suis*, appréhendé littéralement, peut soit être la conclusion d'un syllogisme reposant par exemple sur la prémisses « tout ce qui pense est », soit être le nom de « *la considération de sa propre existence* ». L'« Entretien de Burman avec Descartes », qui suit les remarques des objections de Gassendi et la

pour prouver l'existence de tous les Êtres, les *Entia*, qu'on connaîtra par après; et autre chose de chercher *un Estre*, l'existence duquel nous soit plus connuë que celle d'aucuns autres, en sorte qu'elle nous puisse servir de *principe* pour les connoître. / Au premier sens, on peut dire que *impossible est idem simul esse et non esse* est un principe, et qu'il peut généralement servir, non pas proprement à faire connoître l'existence d'aucune chose, mais seulement à faire que, lors qu'on la connaît, on en confirme la vérité par un tel raisonnement: *Il est impossible que ce qui est ne soit pas; or je connais que telle chose est; donc je connais qu'il est impossible qu'elle ne soit pas*. Ce qui est de bien peu d'importance, et ne nous rend de rien plus sçavans. / En l'autre sens, le premier principe est que *nostre Ame existe*, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire », AT IV, 444.

57. Preuve s'il en faut que ce sont les choses qui persuadent et non les mots ou les notions.

58. AT IV, 445.

59. AT IX-1, 110; texte latin : AT VII, 140.

critique de Revius⁶⁰ s'appuie sur cette distinction en revenant sur les aspects syllogistiques de *cogito ergo sum*⁶¹.

Ainsi, il est possible de conclure qu'il se trouve bien chez Descartes un *cogito*, que lui nomme son *je pense, donc je suis*. Mais ce *cogito* ne signifie pas ce que dit littéralement la formule *Je pense, donc je suis*, ni même *Je suis, j'existe*, même s'il en procède. Il est l'affirmation en conscience de ce que j'existe (et non seulement de ce que je pense). De ce fait, et conformément à ce qu'indiquent les contextes dans lesquels cette formule se retrouve, ce que nous appelons le *cogito* signifie la primauté de la connaissance de l'existence de l'esprit, connaissance dont l'idée que *je pense, donc je suis*, est en quelque sorte la preuve, un peu comme l'idée d'infini en moi est la preuve de l'existence de Dieu. *cogito, ergo sum* est aussi une trace, qui inscrit cette vérité qu'elle me représente⁶². Faute de voir cela, on envisage

60. La question soulevée ici de la nature syllogistique de l'énoncé « Je pense, donc je suis » reprend la critique de J. Revius dans son *Examen théologique* (circa 1642, *Krisis*, p. 132), qui voit une incompatibilité entre la revendication d'une méthode de raisonnement assimilable à l'ordre géométrique pour lequel toute « conclusion », selon le terme de l'article 7 de la première partie des *Principia philosophiæ* (AT VIII-1, 6-7), devra faire l'objet d'une démonstration syllogistique. Revius s'appuie sur les remarques de Gassendi exposées dans ses *Instances* (P. Gassendi, *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiæ adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*, B. Rochot (éd.), Paris, Vrin, 1962, p. 133). Descartes y a répondu dans sa « Lettre à Monsieur Clerselier [sur les] instances faites par Monsieur Gassendi » du 12 janvier 1646 (AT IX-1, 206). Sur cette question, voir ci-avant l'article de R. Ariew.

61. « Avant cette conclusion : "je pense donc je suis", la majeure : tout ce qui pense est, peut être sue, parce qu'en réalité elle est antérieure à ma conclusion, et ma conclusion est appuyée sur elle. Et ainsi, dans les *Principes de la philosophie*, l'auteur dit qu'elle la précède, parce que, bien sûr, implicitement elle est toujours présupposée et précède, mais il ne s'ensuit pas toujours que je voie de façon expresse et explicitement qu'elle précède – et je remarque auparavant ma conclusion. Parce que, bien sûr, je ne suis attentif qu'à ce dont je fais l'expérience en moi, comme : "je pense donc je suis", de sorte que, ainsi, je ne suis pas également attentif à cette notion générale : "tout ce qui pense est", car, comme cela a été indiqué plus haut, nous ne séparons pas ces propositions des singulières, mais nous considérons celles-ci dans celles-là. Et ces mots de la page 110 cités ici doivent être compris dans ce sens » ; je traduis d'après : *Entretien avec Burman*, AT V, 147 (« Ante hanc conclusionem : *cogito ergo sum*, scripi potest illa major : *quicquid cogitat, est*, quia reipsa prior est mea conclusio, et mea conclusio illa nititur. Et sic in *Principia philosophiæ* dicit auctor eam præcedere, quia scilicet implicite semper præsupponitur et præcedit ; sed non ideo semper expresse et explicitè cognosco illam præcedere et scio ante meam conclusionem, quia scilicet ad id tantum attendo quod in me experior, ut, *cogito, ergo sum*, non autem ita attendo ad generalem illam notionem, *quicquid cogitat, est* ; nam, ut ante monitum, non separamus illas propositiones a singularibus, sed eas in illis consideramus ; et hoc sensu verba hæc p. 155 hic citata intelligi debent »).

62. Voir, sur ce thème, « Lettre de Descartes à l'Hyperaspistes » d'août 1641, AT III, 425. On ne peut progresser qu'en dépassant la pensée initiale qui, toute intellectuelle, est toujours identique à elle-même sans mots.

la philosophie cartésienne comme une philosophie du langage, ce qu'elle n'est pas. Le texte cartésien n'est pas qu'un ensemble de mots ou de propositions, c'est un acte.

Xavier KIEFT

Université Paris-Sorbonne, Paris IV